

SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA UNIVERSAL

Flávio B. Siebeneichler

Departamento de Filosofia — UFRJ e UGF

Ao lado da ciência e da técnica, a ética constitui um tema dos mais constantes na sociedade contemporânea. Tal atualidade pode sugerir, à primeira vista, que se trata de um assunto universal, bem definido e conhecido do grande público.

1 — SITUAÇÃO PARADOXAL

Entretanto, qualquer pessoa interessada em descobrir princípios e normas éticas capazes de orientar racionalmente o agir do homem deparar-se-á com uma situação paradoxal:

De um lado, pode ser constatada a necessidade premente de uma ética universal em condições de apresentar princípios e normas válidas para o agir da sociedade humana como um todo, principalmente no que diz respeito ao agir científico e técnico, as quais possam salvar o homem da ameaça de destruição ou, pelo menos, do perigo de desumanização.

De outro lado, porém, jamais foi tão difícil, como hoje em dia, encontrar princípios e normas capazes de fundamentar racionalmente uma ética, cuja validade universal possa ser reconhecida em todos os níveis do saber e do agir humano.

1.1 — PRIMEIRO ASPECTO DA SITUAÇÃO PARADOXAL

O paradoxo aparece no instante em que cogitamos da necessidade premente de uma ética universal válida para todos os homens. Descobrimos que as ciências e a técnica proporcionaram tamanho alcance e repercussão às ações e omissões humanas, que hoje não é mais possível alguém contentar-se com normas éticas particulares, aptas a regular apenas a convivência humana em pequenos grupos.

Todavia, qualquer análise que façamos do “ethos” humano atual revelará que as normas éticas realmente seguidas pela quase totalidade dos homens, pelo menos no mundo ocidental, estão centradas na esfera íntima, familiar, ordenando quase que exclusivamente as relações sexuais entre os indivíduos.

No plano das nações e das políticas nacionais as normas éticas reduzem-se ao controle e orientação dos impulsos arcaicos do egoísmo grupal. Neste nível as verdadeiras decisões ético-políticas são cui-

dadosamente esterelizadas de toda ética pelos tecnocratas e colocadas num “terreno neutro”, como problemas exclusivos de uma “razão de Estado” neutra.

Passando para um terceiro plano, o da humanidade tomada como um todo, veremos que a situação se agudiza ainda mais: são muito poucas as pessoas a confiar na viabilidade e na eficácia de normas e princípios éticos!

Tal estado de coisas parece excluir, de antemão, qualquer tentativa racional de constituição de um “ethos” universal. Porém, o entrelaçamento entre ciência e técnica, bem como o seu desenvolvimento e expansão, fazem com que na era atual as ações e omissões humanas tenham um alcance e repercussão a nível planetário. Somente para dar um exemplo: a produção técnica e industrial pode colocar em risco a própria vida humana. Se até bem pouco tempo atrás a guerra ainda podia ser vista como simples meio de seleção biológica, hoje em dia a descoberta da bomba atômica tornou ultrapassada tal interpretação. Desde então, o perigo de destruição implicado em ações bélicas não se limita mais ao plano da família ou da nação, estendendo-se à humanidade como um todo.

Tomemos outro exemplo: os efeitos primários e secundários da técnica industrial vieram alertar-nos sobre os efeitos corrosivos da progressiva poluição do meio ambiente. E fizeram com que muitos levantassem a questão: não seria necessária, a fim de salvar a esfera onde o homem vive, uma revisão crítica e radical de todo o modelo científico, tecnológico e econômico dos países que se perderam numa escalada louca de concorrência industrial, econômica e militar ?

Pela primeira vez na história os homens se vêem colocados diante de uma tarefa prática comum que consiste em tomar solidariamente sobre seus ombros a responsabilidade pelas conseqüências de suas ações e omissões num horizonte planetário. Noutras palavras: um dos efeitos de nossa civilização técnico-científica pode ser visto no fato de que todos os povos, raças e culturas, sem distinção de suas tradições éticas peculiares, estão sendo levados a um confronto com uma ética comum, universal. Eis o primeiro aspeto do paradoxo que ocupa o centro de nossa atenção.

1.2 — SEGUNDO ASPECTO DA SITUAÇÃO PARADOXICAL

A outra face da situação paradoxal aparece ao filósofo no momento em que este tenta compreender as possíveis contribuições da ciência para a ética.

Há uma dificuldade aparentemente insuperável de relacionar a ética com a ciência e de conseguir que as ciências e a técnica levem a sério a necessidade de fundamentar uma ética com valor universal.

Tal situação decorre do fato de existir uma opinião bastante generalizada, até entre pensadores sérios, de que não é possível estabelecer uma ética com valor objetivo. Acredita-se que só possuem validade científica os argumentos desenvolvidos no domínio das ciências formais e analítico-empíricas. Ora, no interior desta objetividade científica não há lugar para normas éticas ou juízos de valor.

Por isso, na vida pública do mundo ocidental, os princípios éticos que comandam a vida prática vêm sendo substituídos paulatinamente por argumentos pragmáticos fornecidos por especialistas a partir de regras científicas, tecnologicamente objetiváveis. É interessante notar que, com isso se instala um novo "ethos" regulado pela racionalidade neutra e asséptica, incapaz de elaborar princípios em ordem a uma conduta humana digna. Além disso, a questão que escapa a esta racionalidade, a dos valores e objetivos últimos, é relegada para a esfera privada das decisões subjetivas da consciência, como o demonstra principalmente o existencialismo.

A própria meta-ética, de origem analítica, desenvolvida nos países anglo-saxões a partir, principalmente, de G. E. Moore e de L. Wittgenstein apenas veio confirmar tal situação. Ela "deixa tudo estar como está" nas palavras de Wittgenstein.

Assim, parece que a ética tem de renunciar compulsoriamente, e de antemão, a qualquer pretensão de objetividade ou de validade intersubjetiva, devendo retirar-se para o interior da esfera subjetiva individual, onde reinam as reações emocionais, irracionais e arbitrárias.

As próprias ciências humanas, que conheceram um grande impulso nos últimos anos, aliam-se neste ponto às ciências analítico-empíricas para apresentar um argumento suplementar a favor da subjetividade e irracionalidade das normas e valores éticos. A história, por exemplo, a antropologia cultural, a sociologia e a psicologia chegam à conclusão que as normas éticas reconhecidas objetivamente pelo homem e seguidas praticamente são subjetivas e relativas a determinadas épocas e culturas.

Neste contexto, não é de estranhar que até mesmo filósofos de profissão tenham renunciado à tarefa de encontrar uma fundamentação objetiva para as normas e valores éticos.¹

Parece, por conseguinte, que nosso projeto de refletir sobre a possibilidade de uma ética universal, ou seja, com validade intersubjetiva está fadado ao insucesso, principalmente por não ser possível estabelecer elos entre o discurso científico e a ética. Tudo indica que devemos dar razão a J. J. Rousseau quando assevera em seu "Discurso sobre as ciências e as artes" que não somente não existe nexos possível entre ciência e ética, mas oposição: as ciências nada acrescentam à felicidade humana e corrompem os costumes².

Do que foi dito até aqui pode-se depreender que uma ética válida intersubjetivamente, universal, impõe-se hoje, mais do que nunca, para salvar a humanidade dos efeitos de suas próprias ações ou omissões. Porém, tal ética é impossível.

2 – CAMINHOS QUE PROCURAM RESOLVER O IMPASSE

Frente a tal paradoxo uma decisão se impõe. Naturalmente não pode ser a de Rousseau que, conseqüente com sua premissa, nos convida a abandonar as ciências corruptoras e a nos entregar ingenuamente ao regaço primordial da mãe Natureza. Tampouco pode ser aceita como válida a atitude daqueles que, incapazes de arcar com a tensão produzida pela contemplação do paradoxo, abandonam o campo e se entregam ao irracionalismo.

Constitui hipótese de trabalho do presente ensaio que existe, ao lado da necessidade prática de uma responsabilidade solidária a nível mundial, a possibilidade de que a razão humana venha a encontrar valores e normas éticas com validade intersubjetiva. Noutros termos: é possível superar o paradoxo que nasce da necessidade de uma ética racional universal e da impossibilidade de elaborá-la, pelo menos a longo prazo. As considerações que virão a seguir, seguem, de perto a trilha de pensamento aberta por Jürgen Habermas e Karl Otto Apel.

2.1 – CAMINHOS QUE SEGURAMENTE NÃO LEVAM A UMA SOLUÇÃO

Para realizar tal intento é preciso considerar, em primeiro lugar, a seguinte questão: quem poderia desenvolver uma ética capaz de estabelecer princípios e normas que levam a assumir a responsabilidade moral pelas conseqüências das ações e omissões humanas a nível mundial ?

2.1.1 – A CIÊNCIA

A ciência não leva em conta valores humanos. Ela pode, quando muito, fornecer as informações necessárias para o exercício dessa responsabilidade. Mas não está em condições de estabelecer os valores e as medidas éticas da responsabilidade, pois, pressupõe simplesmente tais princípios³.

2.1.2 – A FILOSOFIA LIBERAL

Podemos pensar inicialmente na formação ética da vontade pública através da convenção, tal como se propõe na democracia liberal. Aqui parece que os princípios e as decisões das consciências, bem como as

necessidades individuais, as únicas que têm caráter obrigatório e normativo, podem ser reunidas, através de convenções, numa única decisão de vontade a ser assumida por todos, para se fundamentar o direito positivo e a política através de contratos ou por votação. No mundo ocidental as convenções partidárias parecem constituir uma síntese relevante entre as decisões existenciais privadas e o domínio público, ou seja, o campo da validade intersubjetiva.

Todavia, apesar de a convenção representar um critério relevante da liberdade democrática, ela não resolve a questão, antes, agudiza-a, fazendo com que se pergunte: será possível elaborar e justificar uma norma ética básica que se transforme num dever para o indivíduo, exigindo dele a disposição de se colocar num consenso com os demais homens e de se ater a este consenso mesmo quando as condições concretas o impedem ?

Porque, se a razão humana não conseguisse apresentar nenhum princípio com caráter obrigatório, válido intersubjetivamente, seria preciso renunciar ao projeto de uma ética universal, devendo então a responsabilidade ética ser relegada à esfera privada da consciência individual, deixando a humanidade entregue à sua sorte, dando razão aos escapistas !

Como resultado desse processo, nenhuma convenção básica que faz parte de qualquer democracia: lei, constituição, código etc., poderia ser posta no contexto da obrigatoriedade ética. Além disso, as próprias decisões éticas individuais não estariam enquadradas no dever de corresponder a uma responsabilidade solidária em ordem à humanidade vista como um todo. Assim, a idéia de liberdade ética estaria completamente privatizada, evaporando-se como "pura ilusão", segundo as palavras de Marx⁴. E nossa hipótese de trabalho já estaria falsificada em toda a sua extensão.

Antes de abandonarmos, porém, o projeto de uma ética normativa válida intersubjetivamente no contexto da atual civilização, é preciso inquirir se não existem outros modos possíveis de fundamentá-la.

2.2 – CAMINHO QUE PARECE ABRIR A PERSPECTIVA DE UMA SOLUÇÃO: A FILOSOFIA DA TRANS-SUBJETIVIDADE.

A filosofia da trans-subjetividade estuda a possibilidade de uma ética com validade intersubjetiva apoiando-se numa "ética da argumentação", questionando, em primeiro lugar, a solidez dos argumentos da atual filosofia analítica, que tem como certa a impossibilidade de tal ética. Seguindo este caminho crítico, a filosofia da trans-subjetividade, que constitui uma das muitas ramificações da filosofia transcendental, procura refutar, num primeiro momento, três argumentos da filosofia analítica que parecem excluir a possibilidade de se fundamentar uma ética normativa com validade objetiva. São eles:

– Primeiro: não é possível deduzir normas a partir de fatos (princípio de Hume).

– Segundo: a ciência trata de fatos. Daí ser impossível a fundamentação científica de uma ética normativa.

– Terceiro: somente a ciência pode elaborar um saber objetivo, válido intersubjetivamente.

A filosofia da trans-subjetividade julga ter descoberto uma estratégia de argumentação capaz de colocar em xeque esses três pressupostos da filosofia analítica. Tal estratégia consiste, em primeiro lugar, em questionar a relevância do princípio de Hume, argumentando que, apesar da impossibilidade de deduzir logicamente normas e valores a partir de fatos, não está demonstrado que as ciências possam passar sem nenhum elemento de cunho valorativo ou ético. É preciso reconhecer, além disso, que pelo menos as ciências humanas não podem constituir o seu objeto fenomênico sem levar em conta determinada valoração.

O segundo passo da estratégia trans-subjetiva consiste em questionar o pressuposto de número 3 da filosofia analítica, perguntando se é possível compreender filosoficamente a objetividade da ciência neutra sem pressupor a validade intersubjetiva de normas éticas. Caso esta última estratégia surtisse efeito seria possível fundamentar racionalmente a ética tomando a exigência da neutralidade normativa das ciências empírico-analíticas como ponto de partida para uma reflexão transcendental. Segundo K. O. Apel, qualquer ciência empírica, exata ou humana, pressupõe, num plano transcendental, normas éticas, válidas intersubjetivamente. Isso equivale a dizer que a ética constitui uma condição de possibilidade da lógica e, desta maneira, de todas as ciências e tecnologias.⁵ Charles S. S. Peirce, autor no qual Apel foi buscar inspiração, afirma que para sermos lógicos, não podemos ser egoístas: “quem não sacrificar a própria alma a fim de salvar o mundo todo é ilógico em todas as suas inferências”⁶

Examinando mais de perto os argumentos apresentados pela filosofia transcendental descobrimos que nesta abordagem a validade lógica de argumentos não pode ser examinada se não se pressupuser, em princípio, uma comunidade de pensadores mais ampla que a comunidade de pesquisa, a qual está em condições de chegar a uma compreensão intersubjetiva de uma realidade e a um consenso. O pensador ou cientista isolado somente pode explicitar e controlar sua argumentação internalizando criticamente o diálogo de uma comunidade de argumentação em potencial.

2.2.1 – SUGESTÃO DE UMA ÉTICA DA ARGUMENTAÇÃO

Nisto pode-se descobrir que a validade do pensamento individual depende, em princípio, de uma comunidade de argumentação mais

ampla: ninguém pode seguir uma norma determinada sozinho ou conseguir validade para seu pensamento utilizando uma linguagem privada.

Ora, no interior da comunidade de argumentação, a justificação lógica de nosso pensamento pressupõe a obediência a uma norma ética básica, ou seja: devemos justificar e explicar qualquer idéia, teoria, princípio ou ação através de argumentos racionais. A mentira ou a recusa desta justificação tornaria impossível qualquer diálogo entre cientistas, lógicos, filósofos, ou outro membro qualquer da comunidade de argumentação.

A ética da argumentação já pressuposta na própria lógica não é, portanto, mera condição de possibilidade. Ela pode ser vista até como um dever e obrigação moral. Quer dizer: a ética pressuposta pela lógica e pela ciência como condição de possibilidade da própria ciência implica, necessariamente, o dever de aplicar a lógica e a ciência.

Contra a ética da argumentação da filosofia da trans-subjetividade são levantadas duas objeções principais:

– Primeira objeção: a ética da argumentação, que transforma a lógica e a ciência num dever, cai num círculo lógico, ou seja, ela somente pode ser pressuposta quando realmente queremos uma argumentação lógica.

– Segunda objeção: ela padece de um decisionismo não fundamentado porque, mesmo admitindo que questões éticas comportam um esclarecimento discursivo, temos de tomar uma decisão quanto ao modo de entrar no discurso.

Para Karl Popper a única saída do círculo consiste numa decisão de fé racionalista: ou me decido a favor de uma solução racional das questões éticas porque seria muito pior partir para uma solução não racional⁷.

Karl O. Apel, Radnitzki e F. Kambartel, por sua vez, defendem a tese de que é possível superar o decisionismo através do argumento “**tu quoque**”, ou seja, convencendo aquele que se interroga acerca da fundamentação de um princípio racional estruturado de modo argumentativo de que a sua própria intenção de questionar, se bem compreendida, já se encontra de antemão no solo deste princípio racional⁸.

É evidente que a estrutura de tal argumento consensual não é conclusiva, fraca. Jürgen Habermas julga possível, porém, configurar o argumento “**tu quoque**” de modo mais forte, no interior de uma pragmática universal, baseando-se nas seguintes considerações:

O argumento “**tu quoque**” não vale somente para aquele que já tomou parte ao menos uma vez de um processo de argumentação, mas se aplica a todos os sujeitos capazes de falar e de agir. Disso se segue que podemos tentar convencer alguém da validade do princípio racional, mes-

mo que ele jamais tenha tomado parte numa demonstração. Basta apelar para o saber intuitivo que ele sempre tem, na qualidade de falante competente. Através deste raciocínio Habermas está pressupondo que a idéia do discurso racional não é deduzida de estruturas gerais do raciocínio abstrato e do processo de fundamentação, mas do próprio agir lingüístico.

Nesta perspectiva, quem fala, isto é, quem realiza uma ação de linguagem, com a intenção de chegar a um entendimento ou consenso, está pressupondo implicitamente quatro pretensões de validade com caráter universal:

- a compreensibilidade da proposição apresentada;
- a veracidade da intenção manifestada pelo locutor;
- a verdade do conteúdo proposicional afirmado expressamente ou apenas sugerido;
- a exatidão das ações ou normas oferecidas através do “ato ilocucionário” interpessoal.

– Habermas segue argumentando que a verdade das normas, que sempre representam expectativas recíprocas de determinado comportamento, das proposições e das ações, deve ser buscada em pretensões de validade que somente podem ser resgatadas através da argumentação discursiva. Isso significa que qualquer pessoa que esteja agindo em ordem a um consenso, pelo simples fato de colocar inevitavelmente pretensões de verdade e de exatidão já está reconhecendo implicitamente que seu agir concreto, mesmo que desencadeado de modo ingênuo, tem somente um caminho a seguir: o caminho da argumentação que consegue problematizar as pretensões ingênuas de validade⁹.

Dito de outra maneira: Habermas pensa, que no mesmo instante em que nos encontramos no plano do agir consensual, tornamo-nos conscientes de que estamos pressupondo a validade da argumentação.

Está fora do alcance deste pequeno ensaio acompanhar até o final a trajetória rica, apesar de um tanto complexa, do pensamento habermasiano. Julgo, entretanto, ser de interesse sublinhar ainda alguns elementos de sua pragmática universal que abrem a discussão em torno de uma ética universal fundamentada na intersubjetividade, no consenso.

No âmbito da ética da argumentação aparece claro que o essencial dela consiste numa disposição em tomar parte numa “orientação trans-subjetiva”. O conteúdo do princípio ético equivale ao princípio da universalização, de acordo com o qual somente têm validade as normas éticas cuja pretensão de validade possa ser aceita argumentativamente por todos os possíveis sujeitos da ação. O fato de alguém tomar parte numa argumentação faz supor que todas as condições de uma conversação ideal estejam sendo preenchidas, de modo que os participantes cheguem a um consenso sobre pretensões controversas baseando-se no melhor argumento.

Habermas conclui, disso tudo, que o alcance de uma ética fundada na argumentação e no discurso, depende da medida em que consigamos transformar as interpretações convencionais das normas e dos nossos interesses particulares, em objeto da formação discursiva da vontade¹⁰. Isso implica a eliminação das barreiras subjetivas que encontramos na comunicação intersubjetiva. Tais entravos têm de ser eliminados porque a certeza que eles alimentam de que somos nós, indivíduos isolados, a instância última no julgamento de nossos interesses, é enganadora.

A idéia de uma ética pragmática universal, trans-subjetiva, esboçada por J. Habermas está inspirando vários filósofos e cientistas sociais de nossa época. O principal deles é K. O. Apel.

2.2.2 – UMA ÉTICA DIALÉTICA ABERTA À ATUAL CIVILIZAÇÃO PLANETÁRIA

Conforme foi visto mais acima, os defensores da ética comunicativa julgam poder demonstrar que o princípio ético da argumentação exige uma justificação definitiva não só para as proposições da ciência, mas também para todas as pretensões e desejos humanos. Quem argumenta reconhece implicitamente todas as pretensões possíveis e as necessidades de qualquer membro da comunidade comunicacional, desde que possam ser justificadas por argumentos racionais. No momento em que isto acontece, tais necessidades e pretensões passam a ter relevância ética, não podendo, de modo algum, ser desprezadas. Quem argumenta, lembra Paul Lorenzen, sacrifica o egoísmo da “subjetividade” em favor da “trans-subjetividade”.¹¹

Neste pensamento podemos ver esboçada uma ética transcendental que em princípio se abre à problemática da atual civilização planetária.

No entanto, é preciso testá-lo quanto à sua aplicação. De nada adiantaria apresentar uma ética de argumentação racional, se não se desenvolvesse um método de discussão ética que propiciasse a realização das tarefas nela implicadas e se não se institucionalizasse tal método dentro de condições políticas e jurídicas.

Ora, aqui é preciso reconhecer que a ética da argumentação no nível de uma comunidade mundial está fundada em pressupostos idealizados. À sua institucionalização opõem-se narreiras não só de ordem intelectual e religiosa: a própria situação histórica concreta está sempre determinada por um conflito de interesses particulares. Até mesmo os que reconhecem a validade do princípio da argumentação para uma comunidade mundial ideal continuam presos a uma posição social real. Devido a essa ligação real são obrigados a assumir responsabilidades éticas específicas. Como peritos na área científica ou tecnológica, por exemplo, eles têm de

impor sua autoridade. Como membros de um povo ou de raça determinada possuem direitos inalienáveis que devem ser reconhecidos antes mesmo de se pensar em normas válidas para uma comunidade mundial ou trans-subjetiva. Como políticos, por outro lado, eles estão obrigados a pesar todas as conseqüências e as chances de realização de determinados projetos.

Numa palavra: mesmo os que reconhecem a necessidade de uma ética trans-subjetiva, mundial, encontram-se sempre numa situação concreta, na qual têm de tomar decisões ao nível da consciência que exigem deles não só a consideração de máximas éticas no sentido do “imperativo categórico” de Kant, mas ainda a avaliação das possíveis e prováveis conseqüências de sua ação ou de sua omissão.

Tal estado de coisas fez com que a ética da argumentação se desenvolvesse na perspectiva de uma ética da responsabilidade, a qual, em certa medida, supera a “ética do caráter” ou da “boa vontade” de Kant, partindo do pressuposto que o que interessa na civilização mundial não é apenas haver “boa vontade”, mas que o “bem aconteça” realmente. A ética da responsabilidade mundial, desenvolvida a partir da argumentação, permite que se criem princípios racionais regulativos para a ética individual. O pressuposto básico de tal ética da responsabilidade universal pode ser formulado da seguinte maneira: é possível orientar estrategicamente o agir moral individual tendo em vista a comunidade humana como um todo.

J.P. Sartre já tinha chegado à conclusão de que o indivíduo pode agir segundo a intenção da humanidade, mesmo que numa dada situação ele seja constrangido a ir contra todas as normas éticas: ele pode escolher a humanidade no momento em que se escolhe a si mesmo¹².

Mister se faz salientar, entretanto, que tal formalização radical da ética kantiana não soluciona definitivamente a questão da ética da responsabilidade universal, uma vez que é vazia de conteúdo. Mas permite abrir as portas de uma ética comunicativa situada aquém do idealismo e do materialismo.

No âmbito deste modelo ético dialético, quem argumenta está pressupondo sempre duas coisas:

- Uma comunidade de comunicação real, da qual ele se torna membro através da socialização.
- Uma comunidade ideal que ele pressupõe estar em condições de compreender e avaliar seus argumentos.

O interessante desta dialética transcendental está no fato de que aquele que argumenta está pressupondo sempre que a humanidade ideal é uma possibilidade da comunidade real. Aqui aparece a contradição, que não é lógica nem formal, conforme foi visto mais acima, mas uma contradição no sentido de uma dialética histórica ainda não decidida, uma contradição que, por isso mesmo, tem de ser suportada e sustentada, como diria Hegel.

Portanto, é possível esperar a solução desta contradição através da realização histórica responsável da humanidade ideal dentro da humanidade concreta. É o postulado ético.

A partir deste modelo ético racional-argumentativo podemos deduzir dois princípios regulativos básicos para a estratégia moral responsável de cada sujeito humano. Sua ação deve ter sempre em vista: a sobrevivência da espécie humana, que constitui a comunidade comunicacional real, e a realização da comunidade comunicacional ideal dentro da real.

O primeiro objetivo é a condição necessária do segundo. O segundo, por sua vez, dá sentido ao primeiro, sentido este que já está antecipado em todo argumento.

Os princípios regulativos éticos, deduzidos da argumentação racional, podem dar uma resposta ao desafio central da era científica e tecnológica atual, ou seja, ao fato de as atividades humanas terem consequências que podem pôr em risco a sobrevivência da humanidade. O princípio regulativo: "garanta sempre a sobrevivência da espécie humana" pressupõe o concurso da ciência, ou seja, a utilização de um instrumento científico a ser fornecido, principalmente, pela ciência política, pela sociologia e pela educação.

Além disso, a própria verdade científica pode e deve ser interpretada como um meio em ordem à estratégia de sobrevivência da humanidade¹³.

Entretanto, não se deve pensar que tal interpretação funcional corra pelos canais da redução da complexidade no sentido de Nietzsche ou de Luhmann¹⁴. Pois, a ética da estratégia de sobrevivência não adquire seu sentido na pura sobrevivência material, e sim, na realização social e cultural da comunidade de comunicação, na qual pode ser atingida a verdade. Noutras palavras: poderíamos dizer que a estratégia de sobrevivência adquire seu sentido através de uma estratégia de emancipação humana integral a longo prazo.

No final destas considerações, podemos constatar que é bem pouco o que a razão pode-nos oferecer para a solução do paradoxo da civilização atual. Num futuro próximo restará talvez apenas o sonho de uma sociedade mundial reconciliada. Mesmo assim, vale a pena trabalhar na sua realização, tomando-a como idéia reguladora.

O princípio da argumentação e a ética da responsabilidade universal, aqui expostas, talvez não sejam mais do que uma simples expressão de fé na razão humana, um simples humanismo. Mas ele pode contribuir, como afirma Popper, para a melhoria das coisas humanas e, especialmente, para o controle do crime internacional e o estabelecimento da paz. Tal humanismo não pretende excluir proposições globais, como, por exem-

plo, o cristianismo que, ensinando a paternidade de Deus, pode dar uma grande contribuição para o estabelecimento da fraternidade universal entre os homens.

Esse humanismo quer deixar bem claro, desde o início, que somente tem chances de estabelecer uma ética universal aquela que parte da razão humana e leva a sério as ciências e a técnica.

Porque a razão constitui uma “tarefa infinita”, como foi salientado por Jean Ladrière, em seu livro “Vida social e destinação”¹⁵. É evidente que aqui está implícito um conceito amplo de razão, o qual pressupõe racionalidade técnica e científica, mas também uma práxis ética.

Reunindo o que foi dito até aqui, é possível afirmar que existe, pelo menos, uma perspectiva de solução para o paradoxo apresentado no início. É possível pensar numa ética universal no momento em que aproximamos a ética da argumentação trans-subjetiva da ciência. Porque a razão humana se desdobra em dois horizontes: o da verdade científica e o da razoabilidade ética.

O desafio que se apresenta às gerações atuais e vindouras consiste em aproximar estes dois horizontes porque a vida humana na racionalidade técnica e na razoabilidade ética não constitui, como vimos, um fato adquirido.

O “ethos” vivido na razão exige coragem, é exigente. Talvez seja este o preço a ser pago pela grandeza de uma sociedade humana livre e digna na era da ciência e da técnica !

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. APEL, K. O. **Transformation der Philosophie**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1976, p. 362. Cf. também GREVENDORF, G./MEGLE, G. **Zur Struktur des metaethischen Diskurses. Seminar: Sprache und Ethik**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1974, pp. 7 – 31.
2. ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. In: Col. “Os Pensadores”, S. Paulo, Abril Cultural Ed., p. 350.
3. APEL, K. O. op. cit., p. 373.
4. Id., ib., p. 376.
5. Id., ib., pp. 395 – 397.
6. PEIRCE, C. S. S. **Schriften**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, Vol. I, pp. 362 e 245.
7. HABERMAS, J. **Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus**. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 2ª ed. 1976, p. 339.
8. Id., ib., p. 339.

9. Id., ib., pp. 339 e 340.
10. Id., ibid., pp. 344 e 87 ss.
11. LORENZEN, P. **Normative Logic and Ethics**. Mannheim/Zurique, 1969, p. 82.
12. SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. In: Col. "Os Pensadores", S. Paulo, Abril Cultural Ed., pp. 1 – 32.
13. APEL, K. O., Op. cit., p. 431.
14. HABERMAS J. e LUHMANN N. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ?** Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1976.
15. LADRIÈRE, J. **Vida social e destinação**. S. Paulo, Ed. Convívio, 1979.